9469

33e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 3 19 JANVIER 1911

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je lis dans l'*Encyclopédie du XIXe siècle :* « Les Grecs unis reconnaissent l'autorité du Saint-Siège et admettent tous les autres points de la doctrine catholique...; ils n'obligent pas *les prêtres au célibat.* »

D'autre part, on m'affirme qu'il n'y a plus de prêtres mariés, pas plus dans le rite grec catholique que dans le rite latin.

Que faut-il croire ?

R. — Pour répondre à cette question assez délicate, nous suivrons comme guides sûrs Benoît XIV dans la Constitution *Eo quamvis* du 4 mai 1745 et l'Instruction de la Propagande du 24 mars 1858 à l'archevêque grec-roumain de Fogaras, en Hongrie [1].

§ 1er. — Le célibat dans l'Eglise romaine

Dans les premiers siècles, le célibat n'est pas imposé par une loi générale et explicite, mais il est en honneur, *si non generali et explicita lege, moribus saltem ac consuetudine firmatum,* dit la Propagande.

Les apôtres, d'après de nombreux témoignages des Pères, ou bien furent vierges, ou bien gardèrent une continence perpétuelle : « Amplissima sanctorum Patrum traditio vel *virgines* vel post nuptias *perpetuo continentes* demonstrat apostolos. » Aussi ne conférèrent-ils les ordres sacrés qu'à ceux qui avaient gardé le célibat ou promettaient la continence : « Unde et ipsi non alios sibi successores adscivere quam qui virginitatem coluissent aut inviolatam continentiam profiterentur. »

A cette époque, dans l'Eglise *universelle,* les évêques, les prêtres, les clercs dans les ordres sacrés étaient pris parmi ceux qui avaient gardé le célibat ou s'engageaient à une perpétuelle continence.

[1] *Collectanea,* t. II, n. 1158.

Le motif, c'était la sainteté des fonctions, qui exige une grande pureté de mœurs.

L'Eglise romaine, instruite par l'exemple et les discours des apôtres, n'a jamais cessé de pratiquer le célibat ; bien plus, elle l'a propagé dans tout l'Occident et enfin elle l'a sanctionné par une loi inviolable : « Nunquam illam servandæ castitatis obligationem intermisit, per totam occidentalem Ecclesiam salubriter propagavit ac tandem inviolabili lege sancivit. »

§ 2. — Le célibat dans l'Eglise grecque

I. La question historique. — Nous allons traduire librement l'Instruction de la Propagande du 24 mars 1858, en ajoutant quelques remarques.

1° Même en Orient, le célibat ou la continence chez les clercs a toujours été en honneur dès le principe et il a été observé, en fait, dans les églises surtout où florissait la discipline ecclésiastique sous la vigilance des évêques. C'est ce qu'affirme saint Epiphane, homme d'une sainteté et d'une science incomparables, parfaitement au courant de la discipline de l'Orient : « Sacerdotium ex virginum ordine præcipue constare, dit-il, aut si minus... ex his qui a suis uxoribus continent, aut secundum unas nuptias in viduitate versantur [1]. »

Dans le principe, pour emprunter les paroles de saint Jérôme, *quia rudis ex gentibus constituebatur Ecclesia* [2], on élevait au sacerdoce quelquefois ceux qui avaient été engagés dans le mariage, mais qui étaient veufs ou séparés de leurs épouses.

Saint Epiphane le dit aussi en termes explicites : « Sancta Dei prædicatio in diaconum, presbyterum, episcopum et hypodiaconum non suscipit unius uxoris virum liberos adhuc gignentem, sed eum qui se ab unica continuit, aut in viduitate vixit, maxime ubi sinceri sunt canones ecclesiastici [3]. »

[1] *Expositio catholicæ fidei.* n. 21.
[2] S. Jérôme, *Lib. advers. Jovinianum.*
[3] S. Epiphane, *Hær.*, 59.

Saint Epiphane répond ainsi à l'objection qu'on peut tirer de la pratique contraire de certaines Eglises orientales : « At dices mihi omnino in quibusdam locis liberos adhuc gignere presbyteros, diaconos, et hypodiaconos : at hoc *non est juxta canonem, sed juxta mentem hominum.* »

C'est donc un fait indubitable que, du temps de saint Epiphane, en Orient, les clercs, du sous-diacre à l'évêque, ou bien étaient choisis dans le célibat ou bien astreints à la continence.

Saint Jérôme vient apporter une confirmation absolue à cette affirmation, et sa parole a d'autant plus de valeur que, par un long séjour en Orient, il connaissait parfaitement la pratique et la discipline de cette Eglise. Pour réfuter Vigilantius, l'ennemi le plus acharné du célibat ecclésiastique, le saint Docteur lui oppose la pratique de l'Eglise universelle : « Quid facient Orientis Ecclesiæ, quid Ægypti et Sedis apostolicæ quæ aut virgines clericos accipiunt aut continentes, aut, si uxores habuerint, mariti esse desistunt ? Hæc denique universalis Ecclesiæ traditio, hi mores erant ubi purior disciplina vigebat. »

2° Jusqu'ici, nous avons suivi l'exposition faite par la Propagande et l'interprétation qu'elle a donnée des textes dans une Instruction officielle, écrite pour défendre le célibat ecclésiastique et notifier à son sujet *la pensée du Saint-Siège.*

Nous devons à la vérité de dire que ces mêmes textes sont interprétés dans un sens tout autre par certains critiques modernes, que nous allons citer.

M. Vacandard, auteur de l'article sur le *Célibat ecclésiastique* dans le *Dictionnaire de Théologie* de Vacant, s'exprime ainsi :

Quand saint Jérôme oppose à Vigilance la pratique des Eglises d'Orient et d'Occident, où les clercs sont vierges ou continents et, s'ils ont des épouses, cessent d'être maris : *aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt*, il parle d'une coutume généralement suivie, il se garde bien d'invoquer *une règle ecclésiastique qui n'existait pas.*

Jérôme n'est donc pas, comme on l'a dit, un témoin de la loi du célibat. Peut-on invoquer avec plus de raison saint Epiphane ? A entendre Bickell [1], le témoignage de l'évêque de Salamine serait décisif et résumerait toute la pensée de l'antiquité chrétienne...

Bickell trouve dans ces textes [2] tout ce qu'exige sa thèse, non seulement la pratique, mais la loi du célibat, et une loi qui remonte aux apôtres, voire au Christ. Il est permis de penser qu'il y voit plus de choses qu'ils n'en contiennent en réalité. A supposer que saint Epiphane ait prétendu que la loi du célibat ecclésiastique remontait aux apôtres, il ne faudrait pas encore l'en croire sur parole. On sait assez, et nous l'avons déjà remarqué à propos du jeûne quadragésimal, col. 1726, que les Pères reportent trop facilement aux temps apostoliques les institutions dont ils ne connaissent pas l'origine. Le témoignage de saint Epiphane n'aurait donc de valeur qu'autant qu'il serait appuyé par d'autres documents. Or, d'une part, ces documents font défaut, et, d'autre part, le texte de saint Epiphane est loin d'avoir la signification qu'on lui prête.

Quand il indique la monogamie comme règle ecclésiastique du sacerdoce, il ne fait que répéter la recommandation de saint Paul. S'il affirme ailleurs que la sainte Eglise n'admet aux ordres sacrés, y compris le sous-diaconat, que les vierges ou ceux qui, mariés, renoncent à l'usage de leurs droits conjugaux, il a soin de marquer que cette règle n'est pas observée partout. Et les mots dont il se sert sont à retenir. Il ne dit pas, comme traduit Bickell : « Le célibat est en vigueur surtout dans les pays où les canons eccésiastiques sont *exactement* observés, » mais : « surtout dans les pays où règnent de *sévères* canons ecclésiastiques. » A la vérité, il ajoute que, « si dans quelques endroits les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants, cela n'est pas selon la règle, mais bien plutôt par suite de la lâcheté des hommes. » Mais le mot κανών n'a pas ici le sens strict de *règle*, ou de *loi* ecclésiastique, il signifie simplement, comme le prouve le contexte, l'*idéal* que se propose l'Eglise. Bref, la doctrine de saint Epiphane se réduit à ceci : « Le célibat ecclésiastique est d'un usage général au IVe siècle ; l'Eglise le recommande et l'impose autant qu'elle peut : il répond à son idéal, cela est convenable, très convenable. Mais cet idéal n'est pas réalisé partout. » Nulle part l'évêque de Salamine ne laisse entendre que les clercs qui n'observent pas le célibat violent une règle apostolique [1].

Dom H. Leclercq, auteur de l'article *Célibat* qui vient de paraître dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* de dom Cabrol, adopte complètement l'interprétation de M. Vacandard et de Funk, dont il invoque l'autorité, pour nier toute valeur aux textes de saint Epiphane et de saint Jérôme en faveur d'une loi positive du célibat à l'époque où écrivaient ces deux auteurs [2].

Il ne rentre pas dans notre but de discuter ces assertions et de les mettre d'accord avec la Propagande ; qu'il nous suffise de relater les faits avec impartialité.

II. La question disciplinaire dans le principe. — I. Les évêques grecs et le célibat. — Nous suivrons encore l'Instruction de 1858. Certains auteurs grecs pensent et affirment, avec trop de présomption, *nimis confidenter,* que les évêques grecs ont à l'origine, de leur plein gré et sans y être forcés par aucune loi, gardé la continence et que c'est dans le concile *in Trullo* ou Quinisexte de 692 que l'on trouve la première décision à ce sujet.

Cette assertion est contraire aux témoignages des Pères, lesquels sont des plus clairs, *clarissima Patrum testimonia :* voilà d'abord un premier vice. De plus, elle est en contradiction avec la pensée de l'empereur Justinien, qui publiait son Code bien avant le concile Quinisexte : prétendant rapporter les anciens canons, « *profitetur se esse* priorum *canonum executorem,* » il rappelle plusieurs fois que les évêques doivent être choisis parmi les religieux, ou bien, s'ils sortent du clergé séculier, il faut appeler « *eos qui neque filios, neque uxorem habeant, aut illi saltem non cohæreant* [3]. »

[1] *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. II, p. 47-49 ; t. III, p. 795 sq.
[2] Ceux que nous avons cités plus haut.

[1] *Dict. de théologie,* art. *Célibat ecclésiastique,* t. II, col. 2073-2075. — Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe in christlichen Altertum,* p. 131-134.
[2] *Dict. d'archéologie,* art. *Célibat,* t. II, col. 2810-2814.
[3] Lib. I, Cod. *de Episc. et Cler.* L. 44. — Novel. 123, c. 14, 59.

De plus, on retrouve la même discipline chez les sectes qui se sont séparées de l'unité avant l'époque de Justinien : toutes sont d'accord pour exiger le célibat dans les évêques. C'est d'ailleurs ce qu'affirme clairement, au sujet des Chaldéens nestoriens et des Maronites, l'*Itinéraire à Jérusalem* de Jean Catovici.

II. Les prêtres, les diacres et les sous-diacres. — 1° *La tolérance.* — Ce qui n'était, au temps de saint Epiphane, qu'un relâchement de certaines églises, s'est répandu peu à peu et est devenu la pratique presque universelle de l'Eglise d'Orient : le mariage qui n'était autorisé que pour les clercs dans les ordres mineurs fut toléré pour les clercs dans les ordres sacrés, et même pour les prêtres, à qui l'on permit de conserver la femme épousée avant l'ordination.

L'Eglise romaine *toléra* cette pratique, dit Benoît XIV, comme on peut le voir dans le can. *Aliter dist. 31, cap. Quæsitum de pœnitent. et remission.* et dans le can. *Cum olim, de Cleric. conjugat.*

Le pape Grégoire XIII est encore plus explicite dans sa Lettre au patriarche des Maronites où on lit : « Cum Stephanus Papa tradat Orientalium veterem esse traditionem, ut eorum sacerdotes matrimonio copulati sint, cumque id illis numquam interdixerit Ecclesia, nec videtur interdicendum Maronitis ; lex enim de cœlibatu semper gravis visa est Græcis, propterea conjugium permissum est illis, etc. Permittendum itaque videtur Maronitis, dummodo ad matrimonium non compellantur qui cœlibes esse vellent, sed ad id potius piis hortationibus inducantur [1]. »

2° *Etendue de cette tolérance.* — Il est permis aux Grecs qui ont reçu les ordres mineurs de contracter mariage, dit Benoît XIV, et de recevoir les ordres majeurs et le sacerdoce en gardant leur épouse ; mais si l'ordination aux ordres majeurs les trouve dans le célibat, ils perdent tout espoir de contracter mariage, comme il est dit dans la Glose *in can. Diaconi dist. 28.*

Il est arrivé parfois que des clercs grecs engagés dans les ordres sacrés ont tenté de contracter mariage ; ils ont posé un acte *illicite* et *nul.*

a) Illégitimité de ces mariages. — Ils sont contraires au droit canonique primitif, au droit civil et au droit établi par le concile *in Trullo.*

1. *Le droit canon.* — L'existence de cette législation ecclésiastique découlera de ce que nous allons dire du droit civil, parce que Justinien s'appuie sur les canons ecclésiastiques : « Licet in juribus ecclesiasticis Potestati laicæ sola relicta sit gloria obsequendi, dit Benoît XIV, non auctoritas imperandi, in subjecto tamen casu loquitur imperator relative ad SS. Canones, ibi : *quæ et sacris visa sunt canonibus* [2]. »

2. *Le droit civil.* — Justinien se plaint de ce que certains clercs, méprisant les saints canons, *despicientes sacros canones,* ont osé contracter mariage après leur ordination. Les canons défendaient en effet sévèrement, sous peine de privation du sacré ministère, *ne qui ex presbyteris, diaconis, subdiaconis post hujusmodi ordinationem conjugari possent.* Aussi Justinien ajoute : « Quemadmodum sacris canonibus prohibita sunt talia, sic et secundum nostras leges rem ipsam prohiberi [1]. »

Il en est qui mettent en avant le 10e canon du concile d'Ancyre où on lit : « Quicumque diaconi constituti, in ipsa ordinatione protestati sunt et dixerunt oportere se uxores ducere, cum non possint sic manere, ii, si uxorem postea duxerint, in ministerio maneant, eo quod sit illis ab episcopo concessum ; si qui autem, hoc silentio prætertito et in ordinatione, ut ita manerent, suscepti sunt, postea autem ad matrimonium venerunt, ii a diaconatu cessent [2]. »

Voici la réponse faite par Benoît XIV et l'Instruction de la Propagande à cette objection.

Lors même que ce canon renfermerait une *concession réelle,* elle n'aurait de valeur que pour la province d'Ancyre, dans laquelle il a été porté, et non pour changer la discipline de l'Orient tout entier.

De fait, ce canon n'a eu aucune influence générale sur la discipline orientale, comme on le voit d'une manière explicite par les textes de saint Epiphane, de saint Jérôme, des autres Pères et de l'empereur Justinien : « Non valente eo qui ordinat in tempore ordinationis permittere diaconum aut subdiaconum post ordinationem uxorem accipere etc. [3]. »

3. En tout cas, il est abrogé par le canon VI du concile *in Trullo,* où on lit : « Quoniam in Apost. canonibus (can. 27) dictum est, eorum qui non ducta uxore in clerum promoventur, solos lectores et cantores uxorem posse ducere ; et nos hoc servantes decernimus, ut deinceps nulli penitus hypodiacono, vel diacono vel presbytero post sui ordinationem contrahere liceat. Si autem fuerit hoc ausus, deponatur [4]. »

Les canonistes grecs eux-mêmes conviennent facilement que le canon du concile d'Ancyre a été complètement abrogé par la disposition du concile *in Trullo,* qui lui est postérieur. On peut citer dans ce sens Balsamon qui dit, en parlant du concile d'Ancyre : « *Hunc canonem ne sequaris.* » Zinara parle dans le même sens : « Cum igitur, dit-il, sibi invicem hi canones manifeste adversentur, sextæ Synodi canon qui et *posterior* fuit et magis cum Apostolico canone consentit, servari debet. » Nous citerons encore, avec Benoît XIV, l'opinion d'Aristenius, qui dit : « Sed huic canoni opponitur sextus sextæ Synodi canon... Et vim retinet ille canon ; sed hic in desuetudinem abiit. »

[1] Benoît XIV, const. *Eo quamvis,* n. 34.
[2] *Ibid.*, n. 39.

[1] Cod. Lib. I, tit. 3 *De episc. et Cleric.* § *Sacris canonibus.*
[2] Can. *Diaconi,* dist. 28.
[3] Auth. Coll. IX, tit. VI, nov. 103, cap. XIV.
[4] Mansi, t. XI, col. 965.

b) Leur nullité. — Il est certain que, dans l'Eglise latine, le mariage contracté par les clercs dans les ordres sacrés est *illicite* et *nul*. Doit-on en dire autant du mariage contracté par les grecs après la réception des ordres majeurs ? Il en est, dit Benoît XIV, qui regardent une pareille union comme simplement *illicite*, et *non comme nulle*. Les motifs qu'ils invoquent, c'est que les dispositions canoniques de l'Eglise *latine* sur ce point ne doivent pas être étendues à l'Orient ; — et que le concile *in Trullo*, qui règle la question pour les Orientaux, ne parle pas *expressément* de *nullité*.

Benoît XIV adopte l'opinion contraire, parce qu'elle est soutenue par un plus grand nombre d'auteurs, qu'elle est plus conforme à la pensée des Congrégations romaines, et aux dispositions de la loi civile. De fait, Justinien déclare *illégitimes* les enfants nés de telles unions coupables, comme s'ils naissaient d'une union incestueuse, « *ita ut neque naturales, aut nothi seu spurii intelligantur, sed prorsus et undique prohibiti et successionis genitorum indigni* [1]. »

III. La question disciplinaire actuelle. — I. Existence d'un clergé marié. — Elle résultera de ce que nous allons dire.

II. Discipline relative au mariage. — 1° *Permission d'élever aux ordres majeurs des clercs mariés.* — Nous la trouvons formulée dans l'Instruction de la Propagande du 24 mars 1858 : « Neminem scilicet deinceps admittendi ad sacros ordines, nisi aut penitus cœlibem, aut eum qui *ante* hypodiaconatum, juxta morem orientalem, legitimam uxorem duxerit. Hic igitur A. Tua ceterique istius Provinciæ Antistites in proposito permanentes firmiter state, hic hærete [2]. »

2° *Défense de contracter mariage dans les ordres sacrés.* — Comme cette coutume existait dans la province grecque-roumaine de Fogaras, la Propagande la dit *contraire à la discipline ordinaire du rite grec* proclamée au concile *in Trullo :* « Quæ cum ita sint, facile quisque videt quantum a germana orientalis Ecclesiæ disciplina sit alienus mos ille ut hypodiaconi, contrahentes post hujusmodi ordinationem matrimonium, ad superiores ordines promoveantur, cum hoc vel ab ipsa Trullana synodo penitus abhorreat. »

Comme il y avait eu des sous-diacres qui avaient contracté mariage après leur ordination, Pie IX, sur la demande expresse de l'archevêque, par une exception qui devait rester unique, permit de les élever au diaconat et à la prêtrise sans les obliger à quitter leurs épouses.

Pour l'avenir, il exigea une punition exemplaire, d'après les saints canons : « Quod si aliqui deinceps post sacros ut profertur ordines, matrimonium attentare præsumpserint, decernit S. Sua ut, ad tramites sacrorum canonum, severe puniantur, ut quos studium servandæ disciplinæ ac amor continentiæ non movet, vel pœnarum timor compescat. »

3° *Défense aux prêtres mariés de sortir des diocèses d'origine pour s'établir en Amérique.* — Il se produisit, il y a une vingtaine d'années, une émigration considérable de catholiques ruthènes dans les Etats-Unis d'Amérique. Ceux-ci demandèrent l'envoi de prêtres de leur rite grec-uni pour leur administrer les sacrements et célébrer les saints mystères. Ces prêtres étaient mariés. Leur arrivée réjouit les fidèles, mais étonna les autres catholiques, qui ne connaissaient pas le privilège des prêtres ruthènes. L'épiscopat américain demanda une règle de conduite à Rome.

La Propagande décida que les prêtres grecs mariés seraient rappelés d'Amérique et remplacés par d'autres prêtres grecs, *célibataires* ou *veufs* [1].

Le 27 juillet 1890, Léon XIII défendit formellement aux évêques d'Italie de laisser partir en Amérique les prêtres du rite grec, sans distinguer s'ils étaient mariés ou non : « Excluduntur in quacumque hypothesi *presbyteri ritus orientalis* [2]. »

Le 12 avril 1894, la Propagande ne permet d'envoyer en Amérique que des prêtres qui ont gardé le célibat ou sont veufs, « *qui cœlibes aut vidui esse debent* [3]. »

Le 1er mai 1897, la Propagande recommande à l'archevêque ruthène et à ses suffragants de n'envoyer dans l'Amérique du Nord que des prêtres de leur rite célibataires, « *sacerdotem cœlibatu et idoneitate commendabilem* [4]. »

Le 14 novembre 1903, la S. C. du Concile, dans une circulaire destinée à tracer les règles à suivre pour les prêtres qui veulent émigrer en Amérique et aux Philippines, confirme, pour l'Italie, la circulaire du 27 juillet 1900 adressée aux évêques d'Italie, où il est dit : « *Excluduntur presbyteri ritus orientalis.* »

Pour les autres pays, elle rappelle les Lettres de la Propagande du 12 avril 1894 [5].

Enfin, le 7 septembre 1909, Pie X a ordonné de publier de nouveau le décret précédent, sans y apporter aucune modification [6].

Ce décret forme donc la législation actuelle sur les prêtres grecs qui veulent émigrer.

III. Le retour vers le célibat. — « Il importe de remarquer, dit Vacandard, que la *plupart* des Orientaux qui sont restés en communion avec l'Eglise romaine ont fini par accepter la discipline du célibat [7]. »

Nous allons confirmer cette assertion par des exemples. Dans le courant de l'été 1888, un concile national se tenait à Sciarfe pour les Syriens

[1] Cod. Lib. I, tit. III, *De Episc. et Cler.*, § *Sacris canonibus*. — Benoît XIV, const. *Eo quamvis*, n. 38, 39. — *Collectanea*, t. II, n. 1158.
[2] *Collectanea*, t. II, n. 1158.

[1] *Ami*, 1892, p. 699.
[2] *Collectanea*, t. II, n. 1734.
[3] *Collectanea*, t. II, n. 1866.
[4] *Collectanea*, t. II, n. 1966.
[5] *Collectanea*, t. II, n. 2181.
[6] *Ami*, 1909, p. 921.
[7] *Dict. de théologie*, art. *Célibat*, t. II, col. 2080.

catholiques. On y voyait, outre le patriarche des Syriens Mgr Schelhot, des représentants des autres églises, Mgr Hag pour les Maronites, Mgr Gasparian pour les Arméniens, un abbé maronite, etc. Par un décret du 28 mars 1896, la S. C de la Propagande pour les affaires du rite oriental approuvait les décrets de ce concile national et l'Imprimerie de la Propagande les publiait en 1897.

Au chap. VI, intitulé *De vita et honestate clericorum,* il y a un article 7 dont le titre est : *De cœlibatu presbyterorum et de presbyteris conjugatis.* On y trouve un exposé, qui n'est pas sans intérêt pour nous, de la législation *actuelle* de l'Eglise syrienne sur le célibat et des résolutions pour l'avenir.

1o *La situation actuelle de l'Eglise syrienne pour le célibat des clercs.* — *a)* D'après l'ancienne coutume des Eglises d'Orient, il est permis aux *clercs* des ordres *mineurs* de contracter mariage. Pour les clercs des ordres *majeurs*, c'est-à-dire les diacres et les prêtres, ils peuvent continuer à cohabiter avec leur épouse après la réception du diaconat et de la prêtrise, pourvu qu'ils aient, avant le diaconat, épousé une vierge de bonne renommée, non une veuve, et que ce soit leur première femme.

b) Pour *évêque* on ne doit choisir, selon la discipline très ancienne de l'Eglise, que le clerc qui a gardé la virginité, ou qui est veuf d'une femme épousée vierge sans aucun mauvais renom, ou bien dont l'épouse a fait profession religieuse.

2o *Résolutions pour l'avenir.* — Bien que l'Eglise romaine n'ait jamais condamné la discipline actuelle de l'Eglise d'Orient relativement au mariage des clercs inférieurs et à la cohabitation pour les clercs des ordres majeurs, néanmoins ce Synode prescrit que le célibat, qui est déjà observé par la plus *grande partie des prêtres* de notre Eglise, soit désormais observé par *tous*, l'état de virginité étant supérieur à celui du mariage : « Nihilominus hæc Synodus præcipit et statuit ut cœlibatus, quem jam nunc servant maxima pars presbyterorum Ecclesiæ nostræ, abhinc *communis* sit. »

Cependant le Synode ne défend pas aux diacres et aux prêtres mariés d'habiter avec leurs épouses. De même, il autorise le patriarche à permettre, en cas de nécessité, l'élévation aux ordres majeurs d'un clerc marié, avec liberté de cohabiter avec son épouse.

Enfin, il autorise les diacres et les prêtres jacobites mariés, s'ils se convertissent, à garder leur épouse et à exercer les fonctions de leur ordre.

Q. — Dites-nous un petit mot de la fameuse liturgie gallicane janséniste. Comment apparut-elle ? Comment finit-elle ?

R. — Le correspondant qui demande « un petit mot » de l'origine et de l'extinction de cette fameuse liturgie, ignore sans doute que l'histoire en a été faite : elle remplit tout le second volume des *Institutions liturgiques* de dom Guéranger et toute la seconde partie du volume de Melchior du Lac sur *La liturgie romaine et les liturgies françaises.* L'auteur de l'opuscule : *Le Bréviaire Romain, son origine, son histoire*, a essayé de résumer en une dizaine de pages l'exposé de dom Guéranger : encore a-t-il dû se borner à ce qui regarde le Bréviaire.

Il est donc difficile d'être bref en une matière qui pourrait remplir plusieurs gros volumes.

Qu'on le remarque bien dès le début : cette Liturgie gallicane janséniste dont on nous demande l'histoire, n'a rien de commun avec l'ancienne Liturgie gallicane dont les éléments ont enrichi la Liturgie universelle sans jamais la dénaturer, et qui (ce sont les expressions de dom Guéranger) « servit à compléter, à perfectionner, à enrichir le répertoire grégorien. » Les auteurs de la nouvelle liturgie gallicane, dans leur antipathie contre Rome et la tradition liturgique, ont entendu éliminer tous les éléments que la Liturgie romaine s'était assimilés.

I. Origine. — Un événement qui se produisit au début du XVIIe siècle peut marquer l'origine de la Liturgie gallicane janséniste. Charles Miron, évêque d'Angers, avait publié une ordonnance prescrivant l'adoption de la Liturgie romaine dans l'église de la Trinité. Le chapitre fit aussitôt opposition et les religieuses de Ronceray en appelèrent au Parlement : celui-ci cassa les ordonnances épiscopales (1603). Un des motifs allégués pour justifier cette mesure est que l'autorité royale n'a pas été consultée pour sanctionner cette innovation.

Ainsi, l'on traite d'innovation la Liturgie réformée par les soins de saint Pie V, et l'on prétend attribuer un droit spécial au roi sur les pratiques du culte divin. Il y eut bien, au début, quelques protestations des évêques contre les arrêts du Parlement, mais en définitive les arrêts étaient exécutés. Puis l'épiscopat prêtait la main aux usurpations royales, comme le prouve l'acte suivant. Le Parlement voulut qu'on ajoutât, dans le Canon de la messe du Missel de saint Pie V, les mots : *et rege nostro N. ;* l'Assemblée du Clergé sanctionna cette entreprise irrégulière (24 avril 1606).

En 1650 et 1660, on vit les Assemblées du Clergé altérer de leur propre autorité le Pontifical Romain publié par Urbain VIII, sous prétexte que certaines additions faites par le Pontife n'étaient pas de leur goût. Ainsi le principe en vertu duquel le gallicanisme ecclésiastique dénie au Pape le souverain pouvoir sur la liturgie pour en revêtir les prélats, justifie d'avance tous les désordres liturgiques du XVIIIe siècle. L'influence de la secte janséniste fut pour beaucoup dans ces bouleversements et mit à contribution le génie littéraire de l'époque : ne fallait-il pas mettre la liturgie en harmonie avec l'esprit du siècle, avec les goûts littéraires, les préjugés philosophiques ou historiques que tout le monde acceptait ?

Telle est la source d'où devait sortir la Liturgie

des diocèses de France au XVIIIe siècle. — La réforme prétendue ne fut pas opérée tout d'un coup : les premiers essais se produisirent dans la seconde moitié du XVIIe siècle. En 1660, Joseph Voisin, docteur de Sorbonne, publie, avec l'approbation des vicaires généraux de Paris, une traduction française du Missel romain : nonobstant la condamnation de cette œuvre prononcée par l'Assemblée du Clergé cette année-là même, et par Alexandre VII l'année suivante, la traduction fut répandue à profusion parmi les protestants convertis. En 1667, Pavillon, évêque d'Aleth, publie pour son diocèse un Rituel où sont insérées plusieurs maximes d'Arnauld et de Saint-Cyran sur la pratique des sacrements. Vainement Clément IX condamne ce Rituel (9 avril 1668) : vingt-neuf évêques de France donnent leur approbation au livre condamné. Puis, le Bréviaire de Paris, donné en 1680 par François de Harlay, ouvre aux innovations une voie plus large et met au jour des principes plus dangereux : il paraît qu'à l'imitation de ce que venait de faire en 1678 Henri de Villars, archevêque de Vienne, on voulait retrancher dans les livres ecclésiastiques « *les choses superflues ou peu convenables à la dignité de l'Eglise..., pour n'y laisser que des choses conformes à la dignité de l'Eglise et aux institutions de l'antiquité.* » Dans le même temps, deux moines de Cluny, Dom Paul Rabusson et Dom Claude de Vert, chargés de réformer le bréviaire de leur Ordre, prenaient leurs inspirations auprès des commissaires du nouveau Bréviaire de Paris, notamment auprès de Nicolas Le Tourneux, janséniste notoire. « Le Bréviaire de Vienne, dit du Lac, avait, et largement, ouvert la voie. Beaucoup plus circonspecte, la réforme parisienne de François de Harlay retentissait au loin et réveillait le goût de la nouveauté ; le Bréviaire de Cluny devint le type liturgique, le drapeau des novateurs. Paris s'était porté jusqu'aux extrêmes limites posées par la tradition ; Vienne et Cluny les avaient audacieusement franchies ; dans ces liturgies, tout était nouveau. »

II. DÉVELOPPEMENT. — 1° *Première moitié du XVIIIe siècle.* — Il fallut quelques années pour que cette Liturgie nouvelle trouvât des imitateurs ; mais, au début du XVIIIe siècle, on vit paraître successivement les liturgies de Senez en 1700, de Sens en 1702, de Lisieux en 1704, de Narbonne en 1709, de Meaux en 1713, d'Angers en 1716, de Troyes en 1718. La mesure gardée dans ces Liturgies est complètement dépassée par le Bréviaire de Foinard (1726), dans lequel l'office divin, « *sans en changer la forme ordinaire, sera,* dit-on, *particulièrement composé de l'Ecriture Sainte, instructif, édifiant, dans un ordre naturel, sans renvois, sans répétitions, et très court.* » Les Bréviaires de Foinard et de Cluny forment le magasin où l'on a puisé la plupart des Bréviaires du XVIIIe siècle ; leur plan est nouveau : nouveau pour les matériaux qui doivent entrer dans la composition, nouveau pour les lignes générales et particulières ; la liturgie y est refaite à neuf et de fond en comble.

Mais avant de poursuivre les transformations opérées dans le Bréviaire, disons ce qui fut tenté à la même époque pour les changements du Missel. Les manœuvres jansénistes contre l'ancienne liturgie se trahissent dans la tendance à faire réciter le Canon de la messe à haute voix. Dans ce but, Fr. Ledieu introduit au Missel de Meaux de 1709 une innovation : après les formules de la consécration et de la communion il place des ℟ *Amen*, fait imprimer ces ℟ en rouge et en ajoute devant les *Amen* qui existaient déjà, pour indiquer que ces réponses devaient être faites par l'assemblée des fidèles et que par conséquent le prêtre devait réciter les prières du Canon de façon à être entendu. L'innovation fit grand bruit en France ; l'évêque de Meaux, H. de Bissy, dut interdire le nouveau Missel, et le chapitre protesta en union avec son évêque ; mais une polémique s'engagea sur la façon dont il fallait interpréter la rubrique « *submissa voce* » et la dissertation du P. Lebrun en faveur de la *récitation à voix basse* n'arrêta pas les novateurs. — En 1736, dans le Missel janséniste de Troyes, publié par le neveu du grand Bossuet, on revient sur l'innovation ; pour l'autoriser, on change les mots de la rubrique en *submissiori voce*, puis l'on soutient ouvertement que les prières « *dites secrètes* » doivent être récitées à haute voix pour que le peuple les entende. Languet, archevêque de Sens, se pose en défenseur de l'ancienne tradition ; malheureusement il s'était mis en fausse position par l'autorisation d'une réforme de son Bréviaire d'après les principes modernes.

Et, de fait, les réformes des Bréviaires se succèdent avec celles des Missels, accentuant de plus en plus les nouveautés suspectes. L'archevêque de Paris, M. de Vintimille, met au rebut le Bréviaire de son prédécesseur de Harlay, déjà revu et corrigé par son prédécesseur immédiat, le cardinal de Noailles. Quelques années auparavant, vers 1725, un janséniste notoire, le P. Viger, avait, comme Foinard, composé un Bréviaire et désirait le placer : rebuté par le cardinal de Noailles, il trouva meilleur accueil auprès de M. de Vintimille. Mais ce dernier prélat désirait une œuvre plus perfectionnée ; il adjoignit donc au P. Viger l'acolyte Mésenguy et le laïque Coffin pour en obtenir un nouveau Bréviaire auquel il donnerait son approbation. Le nouveau Bréviaire de Paris parut en 1735, avec une lettre pastorale du prélat. Presque tout y est nouveau ; on y enchérit sur les hardiesses du Bréviaire de Harlay contre le culte des saints, la dévotion à la Sainte Vierge ; on y infiltre même, avec une certaine précaution, les erreurs du temps sur les matières de la grâce ; les principes de Foinard et de Grancolas y sont appliqués : prédominance de l'office du dimanche sur toutes sortes de fêtes, sauf celles de premier degré ; suppression dans le calendrier d'un certain nombre de fêtes, comme celle de la

Chaire de saint Pierre à Antioche; simplification de quelques autres, comme celles des papes Martin et Sylvestre ; refonte et développement de l'hymnaire, dont Santeuil et Coffin font les principaux frais ; correction ou élimination des légendes des saints conformément aux règles de la nouvelle critique ; place plus grande faite aux lectures d'Ecriture Sainte ; enfin tendance à rabaisser l'autorité du Saint-Siège apostolique pour relever celle du corps de l'Eglise.

Le nouveau Bréviaire appelait un nouveau Missel : on trouvait celui de Harlay trop conforme à la liturgie romaine. L'acolyte Mésenguy, aidé du docteur Boursier, y mit quelques ménagements, mais trouva moyen de changer presque tous les introïts du Propre du temps, transplanta ceux qu'il conservait, fit disparaître quelques lectures évangéliques comme celles qui renferment le *Tu es Petrus*, ajouta des préfaces composées par Boursier. Par une sorte de contradiction avec le principe qui veut, comme formules de prières, des extraits de l'Ecriture, on conserve dans ce nouveau Missel les anciennes collectes ; mais là encore il faut introduire du nouveau : les emprunts sont faits de préférence au Sacramentaire léonien, et l'on se préoccupe peu des discordances entre les oraisons de la messe et celles de l'office. Le Missel parut en 1738.

Malgré toutes les réclamations, Charles de Vintimille vint à bout d'imposer sa liturgie, Bréviaire et Missel, à tout son diocèse : c'était l'imposer à la moitié de la France. Trente ans plus tard, la liturgie romaine avait disparu des trois quarts de nos cathédrales ; sur ce nombre, cinquante et plus s'étaient déclarées pour l'œuvre des Viger et des Mésenguy.

Il faut remarquer pourtant que ce triomphe ne fut pas obtenu sans résistance : la liturgie parisienne propagée par le parti janséniste rencontrait parfois de vives oppositions. De saints évêques la flétrirent, comme M. de Belsunce à Marseille, le savant Félix-Henri de Fumel à Lodève, l'illustre Languet à Sens. — A Rouen, le docteur Urbain Robinet comptait au nombre des plus zélés adversaires du jansénisme ; malheureusement, il imagina lui aussi d'opposer liturgie à liturgie : marchant sur les traces de Foinard, il publia en 1744 son *Breviarium ecclesiasticum* qui fut accommodé plus tard au goût de la secte janséniste pour servir à plusieurs diocèses. — Un des plus saints évêques de France à cette époque, Mgr de la Motte, publia le Bréviaire d'Amiens en 1746 ; mais sans prendre l'avis du Saint-Siège, il arrangea l'œuvre à sa guise, supprima, par exemple, en grande partie les Collectes des dimanches après la Pentecôte où est préconisée la puissance de la grâce. D'autres évêques, comme ceux de Soissons et de Toul, travaillèrent dans le même sens. Chacun faisait une liturgie selon ses idées particulières ; tout le monde oubliait, délaissait, rejetait la liturgie universelle ; catholiques et jansénistes, se piquant d'émulation, fabriquaient, à qui mieux mieux, des Bréviaires et des Missels, mais les uns comme les autres semblaient ne pas même supposer possible un retour aux livres traditionnels. Rien ne prouve mieux la désastreuse influence du gallicanisme, du jansénisme et du classicisme que ce spectacle de prêtres et d'évêques dévoués à l'Eglise et qui, pour combattre ses ennemis, ne trouvent rien de mieux à faire que de les imiter.

2° *Seconde moitié du* XVIII^{e} *siècle.* — L'œuvre de destruction de la liturgie romaine en France se poursuit durant la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Un laïque, Laurent-Etienne Rondet, visionnaire et dévot du diacre Pâris, travaille pour fournir des livres liturgiques à plus de dix diocèses ; il arrange pour le Mans, Carcassonne et Cahors le Bréviaire de Robinet, et trouve le moyen d'enchérir sur les innovations de ses prédécesseurs. — A Poitiers, en 1765 et 1766, le lazariste Jacob rédige un Bréviaire et un Missel qui dépassent toutes les nouveautés précédemment introduites. — En 1771, pendant que le cardinal Loménie de Brienne établit le Parisien à Toulouse et le fait adopter à Montauban, Bayeux se donne une liturgie de sa façon, et Besançon répudie ses rites antiques. — En 1776, le chapitre de Lyon, après une longue résistance, accepte des mains de l'archevêque janséniste, de Montazet, la substitution de la liturgie parisienne de Viger et Mésenguy au dernier débris de nos saintes traditions gallicanes. — En 1774, Lefranc de Pompignan, transféré du Puy à Vienne, détruisait la liturgie de Henri de Villars et y substituait la liturgie de Vienne, également éloignée du romain et de l'antique Viennois. — Les années 1777 et 1778 virent paraître une nouvelle édition du Bréviaire et du Missel de Paris revus et corrigés par les abbés Joubert et Symon de Doncourt. — En 1780, les évêques de la province ecclésiastique de Tours décrètent la suppression de plusieurs fêtes observées dans toute l'Eglise : ils ne songent pas à solliciter une approbation de Rome, mais demandent et obtiennent du roi des lettres patentes pour sanctionner cette dérogation. Puis, dans cette même assemblée, l'archevêque de Tours convie ses collègues à prendre la liturgie de la Métropole, c'est-à-dire la liturgie de Viger et Mésenguy : l'évêque de Rennes l'accepte pour sa cathédrale, mais non pour son diocèse ; les évêques de Vannes et de Saint-Brieuc conservent leur Parisien pur et simple ; Le Mans garde la liturgie de Robinet, Angers ses livres de 1716 ; Nantes préfère la liturgie poitevine du lazariste Jacob ; Dol, Tréguier et Quimper, Saint-Malo et Saint-Pol de Léon répondent qu'ils maintiendront le romain. — En 1782 et 1783 le nouveau Parisien est arrangé pour l'Eglise de Chartres par une commission dont faisait partie le fameux abbé Siéyès ; en 1785, la métropole de Sens joint au Bréviaire de 1725 un Missel fabriqué par un abbé Monteau, sorte de philosophe qui plus tard prêta serment à la constitution civile du clergé. —

En 1787 parut le Rituel parisien, dans lequel les prières pour l'administration des sacrements étaient refaites en vue d'une plus grande élégance; on y lisait les périodes plus ou moins ronflantes de Louis-François Revers, chanoine de Saint-Honoré, d'un abbé Plunkett, docteur de Sorbonne, et enfin d'un abbé Charlier, secrétaire de l'archevêque.

Quelques Congrégations religieuses entrèrent dans cette voie de l'innovation; après Cluny, la Congrégation de Saint-Vanne se donna en 1777 un Bréviaire et un Missel, genre parisien nouveau; en 1782 l'Ordre de Prémontré prend une liturgie que lui avait fabriquée Rémacle Lissoir, abbé de la Val-Dieu; la Congrégation de Saint-Maur eut aussi son Bréviaire particulier, publié en 1787 avec la collaboration d'un convulsionniste passionné, dom Nicolas Foulon.

En résumé, d'après dom Guéranger, la France comptait en 1791 quatre-vingts diocèses sur cent trente qui avaient abjuré la liturgie romaine. Cette liturgie s'était conservée seulement dans quelques diocèses des provinces d'Albi, d'Aix, d'Arles, d'Auch, de Bordeaux, de Bourges, de Cambrai, d'Embrun, de Narbonne, de Tours et de Vienne. Strasbourg, qui était de la province de Mayence, l'avait gardée. Aucune province, sauf celle d'Avignon, ne s'était montrée unanime à la retenir, et elle avait entièrement disparu dans les Métropoles de Besançon, de Lyon, de Paris, de Reims, de Sens et de Toulouse. Les novateurs avaient poursuivi l'élément français dans la liturgie avec la même rigueur que l'élément romain, parce que tous les deux étaient traditionnels.

Lors du rétablissement de la religion en France, sous l'Empire, il était bien impossible que l'on s'occupât beaucoup de liturgie ; ce qui fut un bonheur sous certains rapports, car Bonaparte n'eût pas manqué de faire prévaloir la liturgie parisienne et de la transformer en liturgie nationale.

Sous la Restauration, il sembla qu'on allait continuer le XVIII^e^ siècle. On vit apparaître de toutes parts des Rituels, des Missels, des Bréviaires réimprimés, corrigés, refondus, ou même de création toute nouvelle : Albi et Arras quittent le romain pour prendre le rit de Paris, Angers l'adopte aussi en 1824 et lui sacrifie son Bréviaire de 1716, Autun remanie le parisien implanté dans ce diocèse en 1803, Nîmes en 1827 quitte le romain pour une liturgie toute neuve, Versailles suit le même exemple en 1828 et Beauvais voit sa liturgie remaniée de fond en comble. Le mouvement se continue quelque temps après 1830 dans les diocèses de Meaux, de Quimper, de Carcassonne, etc.

L'énumération est forcément incomplète, car dans les indications données on n'a pu signaler ni les changements de Bréviaire répétés deux ou trois fois pour un même diocèse en moins de vingt ans, ni les usages maintenus, puis supprimés, puis rétablis par les administrations qui se succèdent, ni les cérémonies transportées sans discernement d'un diocèse dans l'autre, ni les réimpressions de Bréviaires en contradiction avec le Missel, de Missels en contradiction avec le Bréviaire, de livres de chœur sans harmonie entre eux, etc., etc.

Ainsi, à la fin du XVII^e^ siècle, les Eglises de France n'avaient pas encore rompu le lien de l'unité liturgique. Les unes possédaient purement et simplement la *liturgie romaine* de saint Pie V ; les autres, comprises dans l'exception posée par ce Pontife, avaient conservé leur liturgie *romaine-française* qui pour le fond ne différait pas du romain pur ; d'autres avaient mis au goût du temps leur romain-français sans s'éloigner encore d'une manière essentielle du rite romain. Dans la dernière moitié du siècle suivant, les réformes rejettent non seulement le *romain pur*, mais encore le *romain-français*, même le *romain-français modernisé :* tout est conçu et exécuté dans un esprit nouveau, sous des formes entièrement nouvelles. Et ces liturgies françaises ont pour auteurs, propagateurs et défenseurs d'une part les jansénistes et de l'autre les Parlements ; soustraites à l'autorité du Chef de l'Eglise, elles sont livrées à l'arbitraire de chaque évêque ; ces évêques ne craignent pas d'en confier la correction, la réforme et même la composition à de simples prêtres, à des acolytes, à des laïques, pour la plupart d'une conduite scandaleuse ou fauteurs d'hérésie et de schisme.

III. Disparition. — Raconter la fin de cette liturgie gallicane janséniste serait refaire en partie la vie de dom Guéranger, car on sait la part considérable prise, dans le retour des Eglises de France à l'unité liturgique, par le restaurateur de Solesmes et la publication de ses *Institutions liturgiques* (1840) [1]. Nous nous contenterons de retracer ici les grandes lignes de ce retour.

Il avait commencé, en 1822, par la nouvelle édition du Bréviaire et du Missel de Paris donnée par Mgr de Quélen : ce prélat dans sa lettre pastorale condamnait la plupart des principes funestes proclamés et appliqués avec tant d'ardeur par les liturgistes du dernier siècle. L'œuvre de Viger et Mésenguy subsistait encore, mais l'édition de 1822 portait des corrections, modifications, suppressions qui firent jeter les hauts cris au parti janséniste. L'archevêque de Paris avait préparé une nouvelle édition du Rituel de Paris, où les prières étaient rétablies dans la forme du Rituel romain. — Après 1830, on vit le cardinal de Bonald, évêque du Puy et plus tard archevêque de Lyon, donner à la première de ces deux églises un cérémonial puisé aux sources romaines les plus pures et les plus autorisées, et dans la seconde opérer d'utiles et nombreuses corrections à la liturgie parisienne de l'archevêque janséniste Montazet. — Un exemple plus solennel fut donné en 1839 par Mgr Parisis, évêque de Langres : dès avant l'apparition des

[1] Voir *Dom Guéranger*, par un moine bénédictin, 2 vol. in-8, Paris, Plon.

Institutions liturgiques, ce prélat rétablit purement et simplement la liturgie romaine dans son diocèse [1]. Son exemple fut imité les années suivantes par les évêques de Périgueux, de Gap et de Rennes. Nonobstant les attaques dont les *Institutions liturgiques* furent l'objet, on vit s'opérer les conversions les plus inattendues. L'évêque de Quimper ramenait son diocèse à la liturgie romaine ; après avoir promis d'être le dernier évêque de France à l'imiter, l'évêque de Saint-Brieuc se rendit à la fin de 1846. Troyes, Montauban, Vannes suivirent bientôt le même exemple. Dans un Bref adressé à l'archevêque de Reims, Grégoire XVI exprimait le désir que le retour opéré à Reims et à Sens fût suivi par les autres églises. Ce vœu a été pleinement réalisé, et en 1858 tous les diocèses de France avaient repris cette liturgie romaine qu'ils auraient dû ne jamais abandonner.

Q. — J'ai dans ma paroisse un enfant de 7 ans qui pourrait être admis à la première communion privée ; mais si je l'admets si tôt, je suis absolument certain que je ne le reverrai plus, ni aux offices ni au catéchisme Au contraire, si je le fais attendre jusqu'à sa Première Communion solennelle, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de 10 ans environ, ses parents, qui ne sont pas chrétiens, mais qui tiennent absolument à un certificat officiel de Première Communion, me laisseront très certainement leur enfant pendant trois ans encore ; il suivra régulièrement les offices et le catéchisme.

Dois-je le retarder ?

R. — Permettez-nous de douter un peu de la réalité du cas que vous nous proposez là. Il a tout l'air d'une question de cours, habilement rédigée pour provoquer une réponse sur le point vif des difficultés que suscitera l'application du Décret... Peu importe ! Prenons le problème comme on nous l'énonce. Il ne diffère pas, au surplus, des mille formes analogues, très peu variées au fond, sous lesquelles il a été proposé et discuté déjà dans l'opinion publique et dans la presse, dans nos propres colonnes aussi.

Supposons donc un enfant qui présente vraiment les conditions requises pour être admis à la communion, ou, ce qui est plus théologiquement dit, pour être atteint par le précepte de la Communion pascale. Tout y est de son côté : discrétion, bonne volonté, préparation subjective, enfin, parfaite. Ses parents sont mal disposés, non pas qu'ils refusent de laisser faire la Communion à cet enfant, bien au contraire, ils en seront enchantés ; mais ils sont résolus à empêcher le jeune communiant de fréquenter après cela les catéchismes réguliers, auxquels il aurait encore assisté pendant deux ou trois ans, au grand profit de son instruction religieuse, qui se trouvera ainsi anéantie dès le début, coupée, si l'on peut dire, par la racine. Faut-il, devant cette perspective, l'admettre tout de même ?

Réponse : *Oui*, sans aucun doute ! C'est là précisément toute la nouveauté du Décret, tout le Décret, au fond. Et telle est aussi la seule objection grave et capitale qu'on a faite dès le début à son acceptation pratique, preuve qu'on l'a bien compris comme pouvant et devant certainement entraîner la fâcheuse conséquence d'une éducation religieuse compromise irréparablement pour l'avenir. Autrement, s'il était loisible de répondre négativement à la question posée ici, le Décret serait à l'eau, et le Pape aurait perdu son temps, puisque l'on trouverait très souvent à l'éluder pour la raison indiquée Or, il ne faut pas l'éluder. Donc, la raison n'est pas valable pour en suspendre l'exécution.

Réfléchissez un instant, cher confrère, et peut-être arriverez-vous à comprendre pourquoi l'on ne s'est pas arrêté, à Rome, devant votre objection, si banale et élémentaire qu'il est impossible de croire qu'on n'y ait pas songé.

L'enfant en question se trouve en présence de deux préceptes qui atteignent sa conscience : le précepte pascal, d'après l'hypothèse convenue, et le précepte de s'instruire dans la religion. Jusqu'à présent, par une interprétation plus coutumière que théologiquement bien fondée, l'on avait pensé que le premier précepte devait s'effacer devant le second, étant donné qu'il fût difficile d'obtenir l'observation régulière des deux à la fois, et l'on avait sacrifié le devoir eucharistique au devoir de la formation intellectuelle, car il n'est douteux pour personne que l'unique valable excuse de l'ancienne coutume était dans le bénéfice que retirait l'enfant de son assistance prolongée aux catéchismes.

Or, à y réfléchir sérieusement, était-on en droit de faire cette sorte d'amputation du premier précepte, pour assurer la vitalité du second ? Là est toute la question. Inutile de chercher ailleurs.

Le Pape, — et avec lui assurément la raison théologique, il faut bien le reconnaître, et on finira par en convenir, — a jugé que la préférence devait être donnée au premier, sans préjudice de l'autre évidemment, pour autant qu'il serait possible d'en prendre souci ; mais enfin, c'est au premier qu'appartient la première place, et s'il y a des sacrifices à consentir dans le conflit possible des deux ensemble, c'est au second de céder, et non pas au précepte pascal.

Nous parlons un peu d'une manière métaphorique pour nous mieux faire entendre. En réalité, les deux préceptes restent toujours bien vivants sur la conscience de l'enfant, nous voulons dire que, pour assurer l'accomplissement du second dans l'avenir on a eu tort de supprimer le premier au moment où il commençait à être obligatoire. Il y a en effet plus d'une différence entre

[1] « Le diocèse, écrivait-il à son clergé le 18 janvier 1836, soupire après une liturgie uniforme, et c'est aussi l'objet de nos ardents désirs... » En effet, le diocèse de Langres, tel qu'il avait été rétabli, se trouvait au point de vue liturgique dans la plus triste situation : 94 paroisses ou annexes suivaient la liturgie de Toul, 70 celle de Châlons-sur-Marne, 13 celle de Troyes, 13 celle de Besançon et 360 celle de Langres. (Cf. Marcel, *Les livres liturgiques du diocèse de Langres*, p. 253).

les deux, et l'on va voir que la comparaison tourne finalement à l'avantage du devoir pascal.

Le précepte qui oblige tout chrétien de s'instruire des éléments suffisants de sa religion est un précepte à longue échéance, qui n'est pas rempli instantanément par un acte déterminé. Non seulement il est vague dans sa formule, mais encore il est relatif et à longue portée dans son exécution. Sa relativité est même si élastique qu'il serait difficile de préciser, à un moment précis, où est le péché d'ignorance religieuse pour un sujet particulier dans des circonstances données. Prenez l'enfant, et dites si ce petit a *hic et nunc* le devoir de conscience de savoir, en fait de religion, tout ce qui pourra lui être nécessaire plus tard, suivant l'âge et les conditions de vie où il se trouvera ? Evidemment non ! C'est donc par une sorte de précaution préventive qu'on lui en donne « plus que de précepte », en manière de provision pour plus tard, à cause des difficultés qui pourraient s'opposer à son instruction normale dans le futur.

Très bien ! C'est de la bonne prudence. Mais pendant ce temps-là que fait-on du précepte pascal qui, lui, est présent, atteint la conscience de l'enfant, et exerce de plein droit toute sa morale obligation ? Faut-il donc le supprimer pour des considérations d'avenir, aléatoires en somme, et, en face d'un devoir certain, donner la préférence à un devoir seulement probable, mieux que cela, même pas probable, mais réellement inexistant à l'instant où l'autre, lui, est en pleine vigueur ?

Mais, dites-vous, le sacrifice futur est certain ; on peut donc considérer comme présent le préjudice causé à l'enfant par le fait de sa communion précoce, et alors comparer les deux maux : une communion retardée et une instruction religieuse manquée pour toujours.

C'est mal raisonné. La prévision seule de l'ignorance religieuse est présente, non le mal lui même de cette ignorance, qui ne sera en définitive moralement répréhensible et imputable à péché que pour le temps où le devoir de s'instruire fera urgence, ce qui, encore une fois, n'est que relatif et s'échelonne pendant tout le courant de la vie. Et puis, cette certitude elle-même, sur quoi porte-t-elle au juste ? Sur la désertion des catéchismes, soit ! Mais pas plus loin. Ce qui veut dire que si l'enfant sera certainement privé du bienfait de l'assistance aux catéchismes, il ne sera pas cependant, par là-même, mis hors d'état d'apprendre autrement, au cours de son existence, ce qui sera au moins substantiellement nécessaire pour l'alimentation suffisante de sa vie chrétienne. La prohibition de ses parents, toute fâcheuse qu'elle soit, ne va pas jusqu'à supprimer son libre arbitre pour le temps où il sera appelé par la nature à en faire, comme tout homme en ce monde, un usage indépendant. Que pourrait-on affirmer, avec pleine certitude, des évolutions futures de ce libre arbitre ? et dès lors, que peut-on conclure avec certitude sur l'ignorance absolue et perpétuelle qu'on met en cause pour contrebalancer les raisons qui militent en faveur du Décret ?

Passe encore, s'il était démontré par l'expérience que l'assistance régulière aux catéchismes a pour effet de former des chrétiens pratiquants et fidèles. Le déchet résultant de sa suppression aurait alors davantage de quoi impressionner, et il serait un peu plus difficile, mais non impossible, de montrer que le moindre mal reste encore toujours de son côté.

Mais voilà que, précisément, l'expérience prouve que l'assistance aux catéchismes n'a qu'une influence très faible, le plus souvent au moins, dans les milieux de foi diminuée, sur la vie chrétienne du lendemain, et l'on sait trop ce qu'il advient de ces pauvres petits, leurs catéchismes finis, après leur Première Communion ! Combien, hélas ! ne remettent plus le pied à l'église ! Et parmi ceux qui persévèrent encore quelque temps, combien ont vite fait de perdre ce qu'ils ont appris, ou de ne plus s'en souvenir ! Et si la formation catéchistique régulière ne réussit pas à les empêcher de devenir de petits mécréants, en quoi l'absence de cette formation rendra-t-elle pire leur condition au point de vue de leur future vie religieuse pratique ?

« N'empêche, répondrez-vous, que ceux qui ont suivi les catéchismes ont dans l'intelligence quelque chose que n'auront pas les autres ; ils gardent au moins un fonds de connaissances qui peut servir utilement plus tard. » Nous avons entendu des curés sérieux se déclarer peu touchés par cette objection, parce que, disaient-ils, ce qui reste de souvenirs du catéchisme dans ces conditions-là, quand la pratique manque, se réduit la plupart du temps à peu près à rien du tout, et souvent ne laisse que des notions embrouillées, équivoques, fausses, auxquelles la simple ignorance serait parfois préférable.

Donc, si la nouvelle méthode des communions précoces doit aboutir à un déchet, ce ne sera pas à un déchet dans la pratique de la vie chrétienne, déjà si fort en décadence malgré les catéchismes, mais tout au plus à un déchet au point de vue de l'instruction religieuse spéculative, qui court sûrement risque d'être moins abondante dans la masse, pour le cas probable où des parents refuseraient de laisser leurs enfants aller au catéchisme après la première Communion une fois faite. Mais, à y regarder de près, ce déchet-là se réduit à peu de chose sur le terrain au moins de ses répercussions pratiques dans la vie chrétienne globale de la société, et il est très permis de penser qu'il sera largement compensé, dans le nouveau système, par le bien que fera aux enfants moins mal traités par leurs parents, et ils seront encore en grand nombre, la fréquentation moins tardive des deux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

C'est ici enfin qu'est le nœud du problème, et la raison profonde de la solution que le Pape vient

de lui donner. Dans une réponse à une consultation analogue, nous aurons bientôt l'occasion de présenter à nos confrères la très grave observation que voici, que l'on s'obstine, bien à tort, à méconnaître ou à ne pas vouloir comprendre. Il y a dans l'économie providentielle de la sanctification surnaturelle des âmes deux sources de la grâce, et non pas une seulement : la source rituelle sacramentaire, qui donne la grâce *ex opere operato*, et la source personnelle libre de l'*opus operantis*. Pour cette dernière, l'instruction intellectuelle joue un rôle capital, la volonté n'agissant qu'autant que son opération est précédée par un jugement de l'intelligence qui lui montre le bien à faire, la vertu à pratiquer. D'où l'absolue nécessité de la bonne formation des idées dans l'esprit par l'instruction, pour la préparation des bonnes œuvres surnaturelles et méritoires de la volonté.

Très bien ! et voilà du coup mise en évidence l'extrême importance de l'enseignement. Mais, savoir est une chose, et vouloir en est une autre, et il peut y avoir loin de l'un à l'autre surtout en matière religieuse. La pauvre liberté est tant tiraillée de tous côtés dans des directions qui ne mènent pas, tant s'en faut, vers le chemin de la vertu, de la fidélité aux promesses de la Communion solennelle ! Il arrive donc, et rien n'est plus commun, qu'avec une convenable connaissance de ses devoirs religieux, pratiquement l'on n'en remplit aucun.

Tout autre est le mode propre de sanctification qui appartient à la causalité sacramentelle. Là, la grâce est infusée de façon pour ainsi dire automatique, sans que son action soit subordonnée aux multiples conditions de l'autre procédé, avec un strict minimum de concours du côté de la volonté, qui chez les adultes n'a tout simplement qu'à ne pas mettre d'obstacle formel d'indisposition subjective à l'influence sacramentelle pour que celle-ci s'exerce pleinement toute seule d'elle même, et, comme on dit très bien, *ex opere operato*. Sans rien enlever aux bienfaits de l'enseignement, il est permis cependant de dire que, à égalité de bonnes dispositions personnelles, le procédé sacramentaire est préférable, supérieur certainement au point de vue de l'efficacité surnaturelle immédiate.

Gardons-nous soigneusement de paraître, même de loin, vouloir diminuer l'importance de l'instruction religieuse intensive ; mais gardons-nous bien aussi de paraître n'avoir point une foi suffisante au dogme catholique, nettement défini, de l'efficacité intrinsèque automatique de la causalité sacramentelle. Avec un peu de franchise, nous avouerions que, sans le nier le moins du monde assurément, ni en douter à aucun degré, nous avions néanmoins, en ce qui concerne l'Eucharistie pour les enfants, sinon oublié, mis tout de même trop ce dogme là de côté. C'est à son respect dans l'ordre pratique de la vie chrétienne des enfants que Pie X nous rappelle. Avec lui il semble que nous pouvons nous rassurer sur les conséquences de la vie nouvelle qu'il va désormais prendre dans nos mœurs, surtout si nous nous laissons persuader de la profonde vérité des raisons théologiques par lesquelles il est facile de justifier le Décret, ainsi que nous venons de le montrer.

Nous avons réservé pour la fin une raison péremptoire qui pourrait dispenser des autres, et qu'il semble impossible de contester sérieusement. La voici.

L'enfant est apte à pécher dès l'âge de conscience, dit âge de raison, qu'on fixe par présomption commune à sept ans. Que fait-on de son âme pendant les quatre ou cinq années qu'il devra passer au milieu des tentations et des boues empoisonnées, avant de recevoir le bénéfice de la grâce sacramentelle eucharistique ?

Il a, il est vrai, la ressource de la confession. D'abord, c'est peu, non pas en soi théologiquement parlant, mais en raison de la rareté relative des absolutions qu'il reçoit pendant ce long intervalle, où sa pauvre vertu est exposée à de si périlleux assauts. Ensuite, si la Pénitence est un sacrement excellent à pratiquer, il s'en faut qu'elle remplace dans l'économie surnaturelle de la production de la grâce le sacrement d'Eucharistie. Puisque l'on trouve bon d'objecter au Décret la comparaison des deux méthodes, l'ancienne et la nouvelle, quant au déchet de l'instruction religieuse, il semble qu'il n'y aurait que simple loyauté à les comparer aussi au point de vue des secours pratiques que l'une et l'autre offrent à l'enfant pour l'entretien de sa vie surnaturelle et la sauvegarde de sa vertu. Sur ce terrain-là le Décret triomphe sans conteste. Si nul ne peut dire quelle sera la mesure de grâce qui sera ainsi répandue dans l'âme tendre des tout petits, nul ne peut nier non plus qu'elle ne doive à coup sûr être de beaucoup supérieure à celle que donnait l'ancienne méthode, avec son déplorable principe de n'offrir du pain à manger qu'à onze ans à des affamés qui commençaient à en avoir grand besoin à sept. Un jeûne de quatre ans, c'était vraiment trop, étant donné surtout que rien, dans l'ensemble de leur alimentation morale ambiante, ne venait compenser cette absence prolongée de nourriture.

Conclusion finale : il faut les nourrir dès qu'ils sont capables de recevoir le pain des anges. L'Eglise a ses raisons pour penser que la faim ici, comme ailleurs, est mauvaise conseillère, et qu'il y a tout à redouter des faméliques spirituels, tout à espérer de ceux qui auront pris de bonne heure l'habitude de fréquenter la Table Sainte. Prétendre être plus sage qu'elle, c'est folie. *Verba vitæ æternæ habet.*

Q. — Dans un diocèse où le règlement pour l'application du décret *Quam singulari* n'a pas encore été publié et où l'évêque a dit de ne rien innover jusqu'à nouvel ordre, un curé peut-il cependant admettre à la communion privée des enfants qui n'ont pas encore

l'âge de la communion solennelle, mais qu'il juge suffisamment préparés ? J'ajoute que les familles des enfants sont très chrétiennes et désirent vivement cette communion.

R. — Sans aucun doute !... Et pourquoi pas ? Il semble bien, désormais, que les réglementations épiscopales à intervenir ne modifieront en rien la lettre du Décret sur ce point là. Le document récemment publié à la suite du voyage du cardinal Luçon à Rome est suffisamment suggestif. On y trouve d'excellentes prescriptions sur tous les à-côté de la question, l'organisation des catéchismes réguliers, les précautions à prendre à l'endroit des parents et même de l'enfant admissible à la première Communion précoce, mais pas un mot pour atténuer le principe posé dans le Décret, qui consacre le plein droit d'un enfant à être appelé à la communion, quand il est jugé par son confesseur en état de la faire et que ses parents y consentent. D'où il suit manifestement que la voie est maintenant librement ouverte à l'application du Décret, sous la seule réserve de tenir compte des prescriptions complémentaires pratiques édictées par les Evêques pour leurs diocèses respectifs.

On avait pu croire un instant que, sous la poussée de réclamations dont l'écho est parvenu jusqu'à Rome, le Pape serait peut-être amené à retirer, ou du moins à suspendre quelque chose, sur le point essentiel de la première Communion, dès l'âge de sept ans, pour qui serait en état de « discrétion » suffisante. C'était mal connaître Pie X et ses conseillers. Ils savaient parfaitement, dès la première heure, à quelles difficultés se heurterait la nouvelle discipline. S'ils ont passé outre, c'est qu'ils avaient non seulement des motifs prudents de le faire, mais aussi l'intention de ne pas reculer devant l'opposition prévue. La communion à sept ans est donc décidée : et au fond c'est tout le le Décret. Le reste est accessoire par rapport à ce point capital de la réforme énergiquement voulue par Pie X.

Nous sommes désormais à l'aise pour accentuer la réponse, provisoirement réservée et prudente, que nous avions cru devoir faire (en 1910, p. 1032) à des confrères qui nous demandaient si, devant les promesses de futures instructions épiscopales, il convenait d'aller de l'avant sans les attendre. Ces instructions sont venues, ou viendront sans doute, identiques à celles du cardinal Luçon. Cela suffit. Nous ne voyons plus qu'il y ait lieu d'attendre, ni de réserver, comme nous l'avons fait respectueusement, les interventions épiscopales éventuelles, qui certainement n'apprendront ni ne diront rien de plus que ce que nous savons à l'heure actuelle. Il en faut prendre loyalement son parti, et, sans donner dans la sottise d'un zèle inconsidéré, dangereux par là-même, se garder de l'attitude boudeuse, qui serait pratiquement une attitude d'opposition au Décret, méritant d'être taxée plus sévèrement.

Q. — 1° Episcopus noster numquam promulgavit Decretum *Sacra Trid. Synodus*, sicut plerique Episcopi nostræ regionis illud ignorarunt. Quid juris ?

2° Si Episcopus, visa obstinatione parochorum, prohibet *(implicite)* primam Communionem, etiam *privatam*, ante 13^{m} annum, quid confessario agendum ?

3° Num Decreta Romana, etiam Pontificia, debent promulgari vel saltem notificari parochis per Episcopum, antequam observari debeant vel possint, ut asserit et requirit Vicarius Generalis?

R. — Ad I. Viget certe Decretum, et unicuique integrum est illud ad praxim, prout opportunum judicaverit, adducere, tum quia nulla indiget promulgatione episcopali, tum etiam ratione annorum quinque jam elapsorum, quibus sane inexcusabilis constitueretur episcopalis Curia, si de jure ab ipsa debuisset aliquando Decretum promulgari.

Ad II. Omnino licite aget confessarius talem prohibitionem prætermittendo. Nequit enim, salvo Pontificio jure, Episcopus quilibet, vel implicite, prohibere quod Papa declaravit esse de præcepto.

Ad III. Utilis est utique, et fortasse necessaria, tanquam mera conditio sine qua non, *notificatio* decretorum Pontificiorum. Minime vero requiritur eorum *promulgatio* per episcopos in suis respective diœcesibus, siquidem una, eaque de jure sufficiens, habetur promulgatio canonice et sufficienter facta Romæ per insertionem documentorum in authentica collectione cui titulus *Acta Apostolicæ Sedis*. Perperam igitur Episcopus, vel Vicarius ejus Generalis, obsisteret appli cationi decreti *Quam singulari*, ea fretus infirma ratione, quod non esset diœcesana promulgatione vestitum.

Q. — Le décret *Quam singulari* fixe l'âge de discrétion « à sept ans plus ou moins, moins aussi. » Pensez-vous qu'en un cas particulier cet âge puisse descendre jusqu'à *cinq ans ?* Il s'agit d'un enfant élevé dans une famille remarquablement chrétienne, qui chaque jour entend la messe et fait le chemin de la croix, qui chaque jour aussi parle à ses parents de sa communion prochaine, redoute de mourir avant d'avoir communié, et veut (de lui-même) écrire au Saint-Père pour demander l'autorisation de communier dès maintenant.

R. — Pas l'ombre d'un doute. L'âge de sept ans est indiqué dans le Décret comme un terme moyen auquel peuvent correspondre, *ut in communiter contingentibus*, les conditions suffisantes requises pour tomber sous l'obligation pascale. Mais, de même que ce chiffre de sept ans n'est pas fixé comme point de départ uniforme pour tous les enfants, de même l'on ne saurait y voir la limite minima au-dessous de laquelle une préparation suffisante devrait à priori être jugée inadmissible. Cet âge, donc, ne constitue, dans le document Apostolique, rien autre chose qu'une base moyenne d'appréciation, autour de laquelle il peut y avoir lieu de faire osciller, dans une large mesure, des jugements différents, suivant les enfants qui sont en cause.

Il est clair qu'à mesure que l'on descend au-dessous, les présomptions de suffisance dans le

sujet diminuent et demandent à être établies avec plus de soin. Ce n'est pas qu'on doive réclamer des plus jeunes, d'autres dispositions que celles qui seraient regardées comme convenables chez leurs aînés ; ce point de doctrine reste identique dans tous les cas, et c'est précisément parce qu'il est toujours identique à lui-même, qu'il faut subir les variations d'âge quand ce programme doctrinal se trouve réalisé.

Vous parlez d'un enfant de cinq ans. C'est un petit phénomène, une rare exception, bien entendu. Mais, pour phénoménale et exceptionnelle que soit pareille précocité, il faut pourtant bien l'admettre, si elle s'impose. Après tout, rien n'empêche que les conditions très particulières où s'est développée la petite enfance de ce prodige l'aient mis à même d'avoir, dans son intelligence tôt éveillée aux choses de la foi, les notions sommaires de doctrine chrétienne dont l'on se contenterait fort bien chez un sujet notablement plus âgé ; et si, par ailleurs, l'éducation de son cœur a été parallèlement aussi bien soignée et menée au point que vous dites, nous ne voyons pas du tout pourquoi vous hésiteriez à le considérer comme étant en état de subir et de remplir le devoir pascal, tel que le Décret l'impose de façon générale à tous les enfants ayant une suffisante discrétion.

Quant à insister sur l'interprétation qu'il convient de donner à ce mot « discrétion », nous estimons que c'est inutile, le Décret y ayant largement pourvu. Il suffit de le lire. — Nous nous permettrons, toutefois, une simple observation sur les signes que vous présentez comme révélateurs d'une discrétion suffisante, non pas pour en contester la valeur, mais pour vous demander de vous les compléter à vous-même, en y ajoutant ce que vous ne dites pas du côté doctrinal de l'affaire. Que l'enfant manifeste du goût pour la Sainte Communion, c'est bien ; mais ce ne serait pas assez. Ce goût, et les paroles ou attitudes qui s'y rapportent, indiquent une bonne préparation de l'imagination et du cœur. Ils n'apprennent rien, rien du moins de décisif, quant à l'instruction surnaturelle de l'intelligence, et vous savez que, malgré la mesure minima qu'il demande sur ce point-là, le Décret en fait cependant un élément essentiel de la « discrétion. »

Tout nous porte à croire que l'omission de ce détail capital dans votre consultation est pur oubli, et que, vu les circonstances du milieu, l'enfant sait à quoi s'en tenir sur la distinction du pain des anges, comme on dit, d'avec le pain ordinaire naturel des hommes. D'où nous concluons sans hésitation que *in casu* son tendre âge de cinq ans n'est pas du tout une raison pour priver ce petit chérubin de la grâce du sacrement de l'Eucharistie, surtout si ses parents la lui souhaitent et se montrent disposés à garantir de leur mieux sa persévérante conservation dans l'avenir.

Q. — On lit ceci dans un opuscule intitulé : *Conscience et confession des jeunes enfants,* à propos *de Sexto* : « Outre que la tempérance est la quatrième des vertus cardinales, il faut, semble-t-il, une effronterie rare pour poser, à l'âge de nos petits enfants, une matière vraiment grave. La faute grave serait plutôt dans le désir dont ils ne se mettent pas en peine que dans les malpropretés qui les font rougir. » *Quid?*

R. — Formule certainement exagérée d'une idée très probablement juste, au fond, dans la pensée de l'auteur. « L'effronterie rare » est un terme à adoucir, tout comme est à renforcer quelque peu l'hypothèse de la matière grave, *in casu,* chez les enfants.

Remarquez qu'on parle de « petits enfants », ce qui laisse assez à penser qu'on n'étend pas la conclusion de façon universelle à tous les enfants indistinctement. Les tout petits, *ut in communiter contingentibus*, ne rencontrent guère la matière grave sur ce chapitre du *Sextum.* Mais comme des « petits enfants » aux « enfants tout court » il n'y a pas loin, cette considération restrictive ne justifierait peut-être pas suffisamment la généralité de la formule, surtout dans un livre où il est traité de la conscience et confession des « jeunes enfants » sans distinction.

Ce qui nous permet de dire que l'auteur a, dans ses paroles, dépassé les limites de sa pensée, de la pensée vraie et commune, c'est qu'il parle « de malpropretés dont rougissent les enfants ». Comment pourraient-ils en rougir s'ils n'y voyaient point de mal ? Qu'on excuse par des atténuations subjectives la gravité de ce mal, en raison du plein consentement qui peut aisément faire défaut à cet âge, cela se doit. Il n'en reste pas moins que l'excuse est subjective, ce qui ne suffit point à enlever son caractère de gravité objective à la matière de la faute. Au lieu de : « une matière vraiment grave, » si l'auteur avait écrit : « un consentement vraiment plein, » ou simplement : « une faute vraiment grave, » c'eût été plus correct.

Q. — 1° Est-il permis de se servir pour les sacrements d'une matière qui n'est censée certaine que par des raisons négatives ou indirectes ? — Je m'explique : Dans quelques endroits, des prêtres prennent de la farine américaine de première qualité pour leurs pains de messe, se basant sur cette *seule* raison *que toute farine* vraiment *américaine*, bien étiquetée, est sûre, parce qu'en Amérique le blé est à si bon prix qu'on ne peut pas, disent-ils, la falsifier : on ne trouverait pas le moyen de fabriquer de la farine à meilleur marché qu'avec du blé.

Les prêtres qui ont usé de ces pains de messe peuvent-ils être en sûreté de conscience pour les messes célébrées ? N'ont-ils rien à faire dans le cas où vous prouveriez que cette matière est douteuse, surtout s'ils avaient la facilité de se procurer de la farine certaine en faisant moudre du blé ?

2° Le prêtre qui dirait une messe de *Requiem* un jour double ou double majeur, en dehors des cas prévus par la rubrique ou permis par le Supérieur (grâce à un indult), gagnerait-il l'indulgence de l'autel privilégié ?

R. — Ad I. En général, le prêtre doit avoir la certitude morale que les hosties dont il se sert

pour dire la messe ont été confectionnées avec de la farine de froment pure et sans mélange. Cette certitude se trouve t-elle suffisamment établie par le seul fait que la farine dont on s'est servi est d'origine américaine absolument authentique ?... Nous ne le croyons pas. Pour être américaine, cette farine n'en est pas moins une farine de commerce ; et quand il s'agit de produits commerciaux, les mélanges sont toujours à craindre. On nous dit bien qu'en Amérique les falsifications sont moins à redouter que partout ailleurs, à cause de l'abondance de la production. C'est possible, mais cela constitue une probabilité, non une certitude morale, en faveur de l'authenticité de ces farines. Admettons du reste qu'elles ne soient pas falsifiées par les producteurs ; rien ne prouve qu'elles ne peuvent pas l'être par les intermédiaires multiples qui les négocient. D'ailleurs, si elles ne devaient pas être tenues pour suspectes, votre évêque n'en aurait pas, comme vous l'ajoutez, interdit l'usage dans son diocèse.

Est-ce à dire que les prêtres qui en ont usé doivent regarder comme douteusement valides les messes qu'ils ont dites ? Pas nécessairement, mais ils doivent faire après coup ce qu'ils auraient dû faire dès le principe : se rendre compte que ces farines américaines commerciales sont bien authentiques. Si, après enquête, ils avaient des doutes fondés sur la pureté de ces produits, nous les engagerions à soumettre le cas à leur évêque, et à solliciter de Rome, par son intermédiaire, une bienveillante *sanatio quoad præteritum*.

Profitons de l'occasion qui nous est offerte par cette question venue de l'Extrême Orient, pour rappeler à tous nos confrères qu'ils ne doivent pas se contenter de surveiller la provenance et l'authenticité du *vin de messe*, mais *qu'ils doivent apporter le même soin à s'assurer que les hosties sont fabriquées avec de la vraie farine de blé*. Il est nécessaire que ceux qui les fabriquent eux-mêmes (et il faut en dire autant des religieuses qui se livrent à ce travail) vérifient avec la plus grande attention l'origine et la pureté des farines qu'ils emploient, et se rappellent qu'il y a danger à se fournir auprès des commerçants. Quant à ceux qui achètent leurs hosties toutes faites, ils doivent, pour les mêmes motifs, éviter de s'adresser à des négociants, libraires ou autres.

Un curé de nos amis prétend que la falsification des farines entraîne autant sinon plus de cas de nullité que la falsification des vins. Nous pensons qu'il y a là quelque exagération ; mais nous pensons aussi que les fautes commises sous ce rapport sont plus fréquentes qu'on ne le croit communément.

Ad II. Seule la faute du prêtre s'opposerait ici à ce que l'indulgence fût gagnée. Or les auteurs tiennent pour certain que l'indulgence de l'autel privilégié est gagnée même par un prêtre qui est en état de péché grave. Telle est l'opinion de Tanquerey *(Syn. Theol. Mor.*, I, n. 571). Elle s'appuie sur cette raison que le prêtre applique cette indulgence aux défunts, non pas comme personne privée, mais comme représentant autorisé de l'Eglise. Noldin *(De Sacramentis* [8], p. 318) donne le même enseignement et invoque, pour le justifier, un décret de la S. C. des Indulgences du 12 mars 1855.

Il suit de là que le prêtre dont on nous parle aurait pu gagner l'indulgence de l'autel privilégié, non seulement si la faute commise par lui eût été involontaire, mais même dans le cas où elle eût été volontaire et délibérée.

Q. — Madame X... m'a demandé une messe pour le 30 novembre, jour auquel son fils passait un examen. La veille, je lui écris que je lui réservais, suivant son désir, mon intention du lendemain. Or, le lendemain, *oubliant complètement* ma promesse qui était cependant formelle, je célèbre la sainte messe à une autre intention.

Je demande si j'ai acquitté néanmoins l'intention de Madame X...

Gury répond affirmativement : « Valet prior applicatio quæ vere retracta non fuit ; voluntas enim celebrandi juxta priorem intentionem est prædominans et implicite perseverat. » (*Casus*, t. II, n. 335).

Lehmkuhl tranche différemment : « Si vero immemor prioris intentionis eam in aliam mutat, per se quidem dicendum quod valet posterior intentio, etsi illius memor mutationem non fecisset ; at si priorem intentionem ita fecit ut *voluerit* eam prorsus valere, etsi forte ex oblivione eam mutaturus sit, prior prævalebit. » (T. II, 11e éd., n. 256).

Il est certain que je n'ai pas formulé dans mon esprit cette précaution, dont ne parle pas Gury. J'étais résolu à célébrer la messe pour Mme X..., voilà tout.

Il y avait une solution bien simple : célébrer un autre jour la sainte messe à l'intention non acquittée. Mais Mme X... me demandait la messe pour un jour déterminé, le 30 novembre.

Puis-je suivre l'opinion de Gury *tuta conscientia ?*

R. — Quand un prêtre s'est proposé successivement deux intentions pour une même messe, c'est certainement la seconde qui prévaut, si ce prêtre en la formant s'est souvenu de la précédente. Mais que résoudre dans le cas où il aurait oublié la première ?

Les auteurs de théologie donnent à cette difficulté des solutions très différentes. Nous allons les discuter, et ce faisant répondre à la question qui nous est posée.

D'après Gury, c'est la première intention qui prévaut, parce qu'elle n'a pas été expressément rétractée, — exception faite toutefois du cas où la nouvelle intention étant dictée par des motifs très urgents, on serait en droit de supposer que le prêtre rétracterait la première, s'il en avait le souvenir. (Cf. *Casus*, I, n. 6).

Cette doctrine nous paraît très contestable. Elle suppose qu'une intention subsiste tant qu'elle n'a pas été l'objet d'une rétractation expresse. Est-ce bien exact ? Prenons, pour nous en mieux rendre compte, le cas concret que l'on nous soumet. Le 29 novembre, le prêtre a l'intention d'appliquer le lendemain la messe qu'il dira ce jour-là, au succès d'un jeune homme dans son examen. En

fait, le lendemain, oubliant ce qu'il a décidé la veille, il veut expressément appliquer cette messe à une fin tout autre. Qu'est devenue la première intention ? Est-elle restée actuelle ? Assurément non. Virtuelle ? Elle pourrait l'être, car, lors même que le prêtre ne l'eût pas renouvelée, son efficacité pourrait se retrouver tout entière dans le fait de célébrer aujourd'hui la messe dont, la veille, on a prévu et voulu une application déterminée. Et, en réalité, elle serait virtuelle si son efficacité ne se heurtait pas à un obstacle. Cet obstacle, c'est l'intention nouvelle que la première n'a point entendu exclure, et qui, se portant sur le même objet, le soustrait par là-même à l'influence de l'intention antérieure. Au fond, il n'y a plus qu'une intention habituelle [1]. Un homme, dit le cardinal de Lugo, fait son testament. A quelques jours de là, ne se souvenant plus de rien, il en fait un autre. Celui-ci sera regardé comme seul valable, quand même il ne porterait pas révocation expresse du précédent. Par conséquent, on ne saurait affirmer qu'une intention antérieure l'emporte nécessairement sur une intention nouvelle tant que n'intervient pas une rétractation expresse.

Le P. Noldin l'a très bien compris. En pareil cas, écrit-il, c'est-à-dire quand le célébrant qui a déjà déterminé son intention ne s'en souvient plus et en forme une autre, c'est l'intention prédominante qui l'emporte. — Oui, mais quand pourrons-nous dire qu'une intention est prédominante ? — Dans deux circonstances, répond le savant jésuite : d'abord quand une intention a été formée de telle sorte que la volonté de son auteur exclut d'avance toute autre intention que, par suite de l'oubli de la première, on pourrait se proposer plus tard ; de plus, quand à défaut de cette détermination précise, on pourra affirmer que le prêtre se serait arrêté à cette intention s'il s'était souvenu de la première [2].

Il est certain que si le prêtre s'est prémuni contre l'oubli en rejetant, dès le moment où il a fixé sa première intention, toute autre intention possible, c'est la première qui a prévalu ; son auteur a fait disparaître d'avance l'obstacle qui pouvait en paralyser la force et en annihiler la virtualité. Mais est il bien rationnel de dire que cette première intention a prévalu, quand on a la certitude que le prêtre aurait rejeté la seconde et gardé la première s'il ne l'avait pas oubliée ? Non, car une telle intention est purement et simplement interprétative, donc insuffisante.

Cette petite discussion indique clairement que nos préférences vont à la solution préconisée par Lehmkuhl : celle-ci est un peu plus sévère que les précédentes, mais elle s'accorde mieux avec la psychologie de l'acte humain.

D'après cela, la messe qui vous a été demandée en vue d'un examen, n'a probablement pas été dite. Si cependant en déterminant votre intention formelle et absolue de dire la messe le 30 novembre à cette fin, vous aviez prévu, au moins d'une prévision confuse, la possibilité d'un oubli, nous serions moins sévère, car nous pourrions voir dans cette circonstance la volonté d'exclure une intention nouvelle. Mais vous reconnaissez que cette pensée ne s'est même pas présentée à votre esprit : vous vouliez, sans plus, dire la messe à telle intention. Cette planche de salut vous fait donc défaut.

En trouverez vous une plus sûre dans le fait que vous avez « réservé » d'une façon très ferme votre messe du lendemain, et que vous avez songé, s'agissant d'un examen, à l'impossibilité d'acquitter votre dette un autre jour ? Serait-il permis de voir, dans cet ensemble de circonstances, la volonté implicite d'exclure d'avance toute autre intention pour votre messe du 30 novembre ?... Peut-être, mais nous n'oserions l'affirmer.

Q. — Dernièrement j'assistais, à titre d'ami de la famille, mais comme prêtre présidant les funérailles, à l'enterrement d'un fonctionnaire assez élevé de l'enseignement primaire. Les dernières prières terminées, trois discours se sont succédé, tous les trois étrangers à toute croyance non seulement chrétienne, mais simplement spiritualiste, sans pourtant rien avancer de contraire au sentiment religieux. L'un des orateurs tournait le dos aux prêtres officiants, au nombre de cinq. L'impression que j'éprouvais en entendant ces discours était plutôt gênée, et je me demandais quelle figure nous devions faire devant la foule en présence de ce langage de neutralité affectée. Le défunt avait pratiqué à peu près toute sa vie et était croyant ; il avait fait une mort bien chrétienne ; pratiquants et croyants également le grand nombre des parents présents. Ce qui m'offusquait singulièrement, c'était l'air pénétré et ému avec lequel beaucoup d'assistants écoutaient ces éloges dépourvus de sens, puisqu'ils ne parlaient pas de récompense. Jamais je n'ai mieux senti combien était sage la défense portée par l'Eglise de rester présents à ces discours ; mais comment s'éloigner, quand la coutume contraire est constamment suivie ? Ne pourriez-vous traiter la question et appeler sérieusement l'attention sur elle, de façon à préparer une solution pratique ? Car vraiment, par notre présence, nous nous réduisons au rôle de patients, et presque de complices.

R. — Vous avez raison. C'est trop déjà d'avoir à donner la coopération religieuse à une œuvre d'ensemble que l'on sait devoir s'achever dans le scandale. Mais enfin, c'est tolérable encore, toutes précautions prises pour isoler précisément devant l'opinion publique la cérémonie religieuse de tout contact compromettant de continuité avec la « représentation » civile.

Nous savons beaucoup de diocèses où le clergé se retire, aussitôt dites les dernières prières et jetée la dernière goutte d'eau bénite par mains ecclésiastiques, abandonnant le reste à qui veut s'en mêler. La coutume contraire existe chez vous, paraît-il. C'est fâcheux, mais ce n'est pas sans remède.

Il faut créer d'abord un mouvement d'opinion,

[1] De Lugo, *De Sacram.*, Disp. 8, n. 121-123. — Génicot, II, 219.
[2] Noldin, *De Præceptis*[3], n. 179.